UNIVERSITÉ DE FRANCE. — ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

# ÉTUDE
# SUR LA PSYCHOLOGIE
# DE SAINT PAUL.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

*le 26 juillet 1860, à 5 heures du soir,*

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

C. E. WORINGER,

DE STRASBOURG.

STRASBOURG,
TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.
1860.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0073

A LA MÉMOIRE BÉNIE DE MON PÈRE.

C. E. WORINGER.

## FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS,
SCHMIDT,
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH, Président de la soutenance.

MM. BRUCH,
RICHARD,
SCHMIDT,
} Examinateurs.

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.*

# ÉTUDE
# SUR LA PSYCHOLOGIE
## DE SAINT PAUL.

### 1. PROLÉGOMÈNES.

L'anthropologie sert de base à l'enseignement dogmatique de la religion chrétienne; c'est à elle que se rattachent la rédemption et l'œuvre du salut, car relever la nature humaine, la glorifier, tel est le but des révélations divines. Cependant nous n'avons pas l'intention de faire un traité sur l'anthropologie.

Nous essaierons dans ce travail de donner une exposition scientifique de l'enseignement de l'apôtre saint Paul, sur les éléments qui constituent l'homme. Ses épîtres ne contiennent pas plus sur la psychologie que sur la dogmatique et la morale un système de doctrines; s'il en était autrement, nous ne serions pas obligés d'en construire un. Toutefois les épîtres de saint Paul nous fournissent des données, et les éléments épars d'une doctrine.

De nombreux écrits ont déjà été publiés sur la psychologie biblique; c'était une des premières études de l'église primitive (Grégoire de Nysse, *περι ψυχης*; Cassiodore, *De anima*). Au troisième siècle déjà Tertullien, dans son ouvrage « *De anima* », donne un exposé assez complet de l'histoire de l'âme, qu'il poursuit depuis

son origine jusqu'après la mort. Saint Augustin traite le même sujet dans son livre savant: « *De anima et de ejus origine.* » Au moyen âge la psychologie fut enseignée par des savants de toutes les écoles, scolastiques, mystiques, etc., tantôt sous forme de commentaire sur les trois livres d'Aristote : *Περι ψυχης*, comme par Alexandre de Hales, tantôt en monographies particulières, comme par Scot Érigène, Guillaume de Champeaux, Thomas d'Aquin, etc.

Avec la réformation la psychologie biblique entra dans une nouvelle période. Mélanchthon, le premier en Allemagne, publia un traité sur la psychologie. Son « *Commentarius de anima* » parut en 1540; on y trouve cependant trop de notions anatomiques et physiologiques, et Aristote est encore, à côté des saintes Écritures, la plus grande autorité. En 1635 parut un excellent ouvrage, mais très-peu étendu, de Comenius, qui traite aussi de quelques questions de Psychologie, et dont Delitzsch fait l'éloge suivant : « *Die nach-reformatorische Litteratur hat kaum eine Schrift aufzuweisen, welche bei dem geringsten Umfang in so lichter Form und so systematischem Baue, einen solchen Reichthum anziehenden und anregenden Inhalts in sich schliesst, wie das kleine Büchlein betitelt :* Physicæ ad lumen divinum reformandæ synopsis (1635), *von Joh. Amos Comenius, dem 1671 im Exil zu Amsterdam verstorbenen letzten Bischof der böhmisch-mährischen Brüder.* »

Dans les temps modernes, les efforts des savants pour arracher l'exégèse à l'empire de la scolastique donnèrent à la psychologie biblique une impulsion nouvelle; les études amenèrent deux ouvrages sérieux : *Fundamenta psychologiæ ex sacra scriptura collecta* (1769),

de *F. Roos*, et *Animadversiones ad psychologiam sacram* (1778), de *G. F. Seiler*.

*Münch*, dans sa *Psychologie du Nouveau Testament* (1802), ne parle que de l'âme, de ses différents états, de sa nature, de ses maladies et de sa guérison. C'est un ouvrage assez faible, nul pour l'exégèse, et qui contient beauconp plus de préceptes moraux que de psychologie.

Cette science a reçu une importance plus marquante depuis que des auteurs récents ont établi une distinction très-prononcée entre les deux expressions πνευμα et ψυχη.

*Ohlhausen*, dans son petit traité : *De naturæ humanæ trichotomia Novi Testamenti scriptoribus recepta. Regiom.* 1825, réimprimé dans ses *Opuscula theologica Berol.* 1834, a le mérite d'avoir déterminé la différence entre plusieurs expressions du Nouveau Testament qui se rapportent aux diverses facultés de l'âme; ce que les auteurs et les exégètes précédents n'avaient pas fait, ou du moins ce qu'ils n'avaient fait que très-superficiellement. Aussi depuis cet écrivain on ne voit guère de travail de ce genre, qui ne parle de la trichotomie de la nature humaine.

*Eschenmeyer*, dans son écrit : *De indole psychica generi humano diversos status, quos scr. s. exhibet peragenti adtribuenda*, Tub. 1828, attribue à l'esprit les idées du bien, du vrai, et du beau; selon lui, il est l'élément par lequel l'homme entre en union mystique avec Dieu; à l'âme il revendique la connaissance et la conscience de soi-même, ce qui est contraire à la parole de saint Paul (1 Cor. 2, 11).

*Stirm*, dans ses recherches exégétiques sur l'anthro-

pologie (*Tüb. Zeitschr.*, 34, 2), n'admet pas une trichotomie, mais une trilogie dans la nature humaine.

*Beck: Umriss der biblischen Seelenlehre*, 1843, défend la trichotomie et classe les données psychologiques de la Bible d'après : 1° la vie spirituelle de l'homme, considérée au point de vue de l'âme; 2° la vie spirituelle de l'homme, en tant qu'elle est déterminée par l'esprit; 3° la vie spirituelle de l'homme, en tant qu'elle est résumée dans le cœur.

*Tyssen*, dans son ouvrage érudit : *Pauli anthropologia*, 1847, examine les expressions πνευμα, ψυχη, σωμα et σαρξ, en les comparant avec les expressions correspondantes de l'Ancien Testament et des autres écrits du Nouveau Testament. Il n'admet pas de trichotomie; à son avis, les deux termes πνευμα et ψυχη ne diffèrent entre eux qu'en ceci, que Paul attache une notion plus élevée au premier qu'au second.

*Haussmann* défend la tricholomie de la nature humaine dans son traité : *Die biblische Lehre vom Menschen*, 1848. Il parle de l'origine, de la nature et de la destination de l'homme.

L'ouvrage le plus récent de *Delitzsch: System der biblischen Psychologie*, présente l'histoire complète de l'âme depuis sa préexistence éternelle en Dieu jusqu'à la résurrection finale. Il s'efforce surtout de prouver que l'âme et l'esprit sont une même essence et cependant des substances diverses.

Tous ces auteurs cherchent à démontrer la trichotomie ou la dichotomie par les écrits de saint Paul ou de la Bible entière. Ils défendent sans trop de difficultés les deux opinions; mais ils négligent tous un fait, celui de séparer l'élément *psychologique* de l'élément

*théologique.* Paul ne fait partout que de la théologie ; les données purement psychologiques sont très-rares dans ses écrits. Je dirai plus, construire un système de pure psychologie d'après les notions que nous fournissent les écrits de cet apôtre est une tâche impossible.

Nous allons réunir et examiner ce que saint Paul a dit occasionnellement des trois parties principales de la nature humaine, de l'esprit, de l'âme et du corps. Ce sont des points qui sont à peine effleurés dans un système dogmatique et dont on ne parle que fragmentairement dans l'exégèse. Ce travail doit être moins un système qu'une étude. Nous négligerons plusieurs expressions, qui se rapportent à l'anthropologie et nous nous contenterons des trois expressions indiquées. En faisant une étude sur la psychologie paulinienne nous entendons parler d'une psychologie *théologique.* Nous indiquerons d'abord les notions purement psychologiques que les épîtres de saint Paul rattachent à ces expressions, nous ferons ensuite voir quelle signification ces termes ont reçue dans le christianisme ; finalement nous montrerons ce que ces éléments de l'homme naturel deviennent dans l'homme régénéré, c'est-à-dire dans le vrai chrétien.

## 2. NOTIONS PSYCHOLOGIQUES.

Il est à remarquer tout d'abord que dans presque toutes les langues les facultés spirituelles sont dérivées d'un mot primitif indiquant le souffle avec lequel elles sont comparées. Le mot hébreu *Ruach*, signifie originairement *vent; Nêphesch* dérive de la racine *Naphasch*, aspirer. En grec πνευμα a sa racine dans πνεω;

ψυχη dans ψυχω. En latin *spiritus* vient de *spiro*, *animus* de ἀνεμος; *Geist* de *geisten*, signifiant souffler, aspirer, comme on peut le prouver par une ancienne traduction allemande de Jean 3, 8, où il est dit: *Der Geist geistet wohin er will.*

Une difficulté particulière que rencontre la définition de l'idée de πνευμα est le fait que ce mot indique d'un côté un principe naturel de l'homme, de l'autre l'esprit de Dieu et la vie spirituelle qu'il communique; significations qui sont très-difficiles à distinguer dans certains passages.

Originairement πνευμα signifie souffle (2 Thess. 2, 8). Pour la psychologie scientifique les écrits de Paul ne nous fournissent que des indications fort peu nombreuses; mais ils reconnaissent tout ce que la psychologie rationnelle enseigne sur les forces essentielles de l'esprit humain, seulement les expressions ne sont pas philosophiquement déterminées. En général, nous voyons que l'esprit est un élément invisible, immatériel de la nature humaine, indépendant des lois physiques et qu'il est l'essence de notre être. Il est une substance excluant l'idée de corps et de matière. Dans ce sens l'esprit est opposé au monde matériel en général et en particulier au corps avec lequel il est lié dans chaque homme pour former avec lui une unité organique (Rom. 8, 10; 1 Cor. 7, 34). Πνευμα est la faculté de se connaître soi-même (1 Cor. 2, 11), de recevoir les impressions et de subir l'influence du monde spirituel (Rom. 8, 16); il est le siége du sentiment religieux (1 Cor. 14, 14; comp. Luc 1, 47; Rom. 1, 9). Indiquant un être immatériel, spirituel, πνευμα se dit des esprits supérieurs, même mauvais (Éphés. 6, 12), de Dieu et de son esprit.

*Ψυχη* (de *ψυχω*, souffler, raffraîchir) indique originairement le principe vital ou animal dans l'homme (*vis vitalis*), de là la vie animale elle-même (*anima*), la vie de l'homme (Rom. 16, 4; Rom. 11, 3; 2 Cor. 12, 15; Phil. 2, 20; 1 Thess. 2, 8). Quelquefois dans un sens plus étendu, *ψυχη* indique un être vivant et l'homme en général; ce mot remplace *ἀνθρωπος* comme dans la formule *πασα ψυχη*, qui signifie tout homme (Rom. 13, 1). L'expression *τα ἀψυχα* désigne les objets qui sont privés de cette vie (1 Cor. 14, 7). Cette idée générale de vie n'indique pas seulement la vie sensuelle, mais aussi la vie spirituelle. C'est pour cette raison que *ψυχη* est le principe spirituel, qui est immortel, opposé à la vie du corps (1 Cor. 15, 45, comp. Matth. 10, 28; Héb. 13, 17; Jacq. 1, 21). Ordinairement *ψυχη* exprime l'ensemble des forces spirituelles de l'homme, par conséquent, tout ce qui constitue la vie (Ephés. 6, 6; Col. 3, 23). Ce terme désigne un principe supérieur et implique l'idée de son union avec l'organisme du corps ou de son rapport avec lui, tandis que les êtres célestes, toute idée de corps étant éloignée, s'appellent *πνευματα*.

L'âme reçoit les impressions du monde extérieur; elle est affectée agréablement ou désagréablement; Dieu fera tomber l'affliction et le désespoir sur les âmes des hommes adonnés au mal (Rom. 2, 9; comp. Act. 2, 43).

*Σωμα*, dans son acception la plus générale, désigne un tout composé de différentes parties réunies et liées très-étroitement entre elles pour ne former qu'une seule masse, ayant une forme déterminée, saisissable par les sens; *σωμα* est opposé à l'ombre (Col. 2, 17);

appliqué au corps humain, *σωμα* est la partie matérielle de l'homme, le corps mortel composé de membres divers ayant différentes fonctions (Rom. 12, 4; 1 Cor. 12, 14). Il est une substance organique animée, se développant progressivement, mais faible et corruptible, soumise, comme tout dans la nature organique, aux lois de la matière. Pendant notre séjour terrestre, il est l'habitation de l'âme qui s'en sert comme d'une tente (2 Cor. 5, 1). *Σωμα* est quelquefois synonyme de *σαρξ* dans les expressions *ἀπων τῳ σωματι* et *ἀπων τῃ σαρκι* (1 Cor. 5, 3; 1 Cor. 6, 16; 2 Cor. 4, 10-11; Éphés. 5, 28). Cependant il y a une différence essentielle dans la signification des deux termes; *σωμα* désigne la structure de l'homme, l'organisme de son corps, *σαρξ* au contraire la matière du corps (*σαρξ και αἱμα*). L'expression *το σωμα της σαρκος*, avec laquelle Paul désigne le corps de Christ réfléchit et la signification et la différence de ces deux termes.

Le mot *σαρξ* indique la constitution du corps humain et de celui des animaux; *materies corporis* (1 Cor. 15, 39). C'est la partie matérielle de l'homme qui a été faite de terre, par laquelle il se rattache à celle-ci et subit ses lois. *Σαρξ και αἱμα* est la formule qui désigne la partie périssable de notre être (*θνητη σαρξ*, 2 Cor. 4, 11). *Κρεας* indique uniquement la substance morte. Employé pour exprimer la matière dont est formé notre corps, le mot *σαρξ* a reçu un sens plus étendu et sert à désigner le corps lui-même; comme il a été dit, Paul échange souvent ces deux expressions entre elles et les emploie sans distinction (Col. 2, 5; 1 Cor. 5, 3). Cependant *σαρξ* suggère plutôt l'idée de substance, *σωμα* celle de la forme. L'apôtre se

sert du mot σαρξ pour désigner l'homme en général, la formule πασα σαρξ signifie tout homme (Rom. 3, 20; 1 Cor. 1, 29).

Σαρξ est employé pour désigner les choses qui regardent la vie terrestre; κατα σαρκα καυχᾶσθαι, ἐν σαρκι πεποιθεναι signifie se vanter des biens terrestres, se fier à eux (Philém. 16); τα σαρκικα sont, par conséquent, les biens qui servent à l'entretien de cette vie, qui se rapportent à la nature inférieure de l'homme, qui sont extérieurs, passagers, et qui n'ont qu'une valeur très-restreinte pour le chrétien (1 Cor. 9, 11; Rom. 15, 27).

Le mot σαρξ sert encore à désigner l'origine humaine, comme dans les formules : συγγενεις κατα σαρκα (Rom. 9, 3); τενα της σκαρκος (Rom. 9, 8); κατα σαρκα γεννᾶσθαι (Gal. 4, 23); ἀδελφος ἐν σαρκι (Philém. 16). Abraham, est-il dit (Gal. 4, 29), avait deux fils, l'un selon la chair, l'autre selon l'esprit. Ces paroles doivent faire entendre que l'un, Ismaël, a été créé d'après la manière ordinaire, sans vocation divine, l'autre d'après la promesse de Dieu, δια της ἐπαγγελιας. Il est aussi parlé d'un Israël κατα σαρκα, qui représente les Israélites de naissance, auquel est opposé un Israël του θεου, c'est-à-dire les Israélites que Dieu regarde comme son peuple (1 Cor. 10, 18).

A l'aide de ces données, quelques auteurs ont voulu prouver la trichotomie, d'autres ont défendu la dichotomie de la nature humaine. Pour appuyer la première théorie, on a cité outre les passages du Nouveau Testament, dans lequel les termes de πνευμα et de ψυχη sont employés dans un sens différent, des passages de l'Ancien (p. ex. Job. 12, 10) et des auteurs grecs. Mais

cette distinction est très-douteuse dans les écrits canoniques de l'ancienne alliance. Baumgarten-Crusius dit à ce sujet : *Einen Unterschied zwischen Geist und Seele möchten wir wenigstens im hebräischen Alterthume nicht annehmen* (*Bibl. Theol.*, p. 322). Josèphe ne distingue nulle part πνευμα et ψυχη; il appelle la ψυχη d'après l'usage de la langue grecque, ἀθανατος et θεου μοιρα (*De bello Jud.* III, 8, 5). Nous trouvons dans les écrits des Pères grecs, jusqu'au quatrième siècle, une trichotomie de σωμα ou σαρξ, ψυχη et πνευμα (λογος ou νους); mais lorsque Apollinaire se servit de cette distinction pour enseigner que la nature humaine de Jésus-Christ possédait la ψυχη, mais non le λογος ou le νους, ce dernier étant remplacé par le Logos divin, on rejeta, avec cette doctrine, la trichotomie de l'être humain. Depuis ce temps on enseignait toujours que l'homme se composait de deux parties.

Avec les notions purement psychologiques que nous trouvons dans les épîtres de saint Paul, il est impossible d'établir la trichotomie de la nature humaine, ou, en général, de construire un système.

Cependant on remarque une légère différence dans les deux termes de ψυχη et de πνευμα. Le premier, indiquant bien l'homme complet, ne nous donne cependant que l'idée d'un être fini, limité, sans égard à une direction vers la vie supérieure, vers Dieu, ce qui se trouve dans l'idée de πνευμα. Il indique surtout un principe spirituel encore indécis, mais capable de se décider pour le bien ou pour le mal. L'âme est le siége des facultés de l'intelligence, du sentiment et de la volonté, et peut se soumettre à l'esprit ou suivre les penchants de la chair. Le Nouveau Testament suppose

partout dans l'homme un principe de vie, qui peut prendre une direction spirituelle, vers les choses d'en haut, ou une direction sensuelle, vers les choses de la terre. Le πνευμα, au contraire, est le germe de la vie divine dans la nature de l'homme, par lequel il est θειας φυσεως κοινωνος (2 Pierre 1, 4). C'est une force, un principe qui est opprimé par le péché, mais qui n'est pas détruit par lui, qui existe, que l'esprit de Dieu relève et auquel il rend, par l'union avec lui, son importance et son véritable caractère.

Saint Paul n'a jamais voulu faire de la psychologie : quand il parle des divers éléments de l'homme, il en parle sans y ajouter beaucoup d'importance; car il change quelquefois entre elles les expressions, πνευμα avec ψυχη, en leur attribuant les mêmes affections (2 Cor. 7, 13; comp. Rom. 2, 9); πνευμα avec νους en les opposant toutes les deux à σαρξ ou σωμα (Rom. 7, 23; comp. Gal. 5, 17 ; 1 Cor. 6, 16, etc.). Mais en faisant de la théologie, l'apôtre est plus explicite, c'est à cet égard qu'on peut tirer de ses écrits une sorte de système. Tout ce que nous apprenons de lui en fait de psychologie, c'est que l'homme fut créé εἰς ψυχην ζωσαν (1 Cor. 15, 45). Nous allons maintenant voir ce que ces éléments deviennent chez le chrétien, après la conversion, la régénération. A cet effet, indiquons d'abord ce que c'est que la régénération, comment elle s'opère et ce qu'elle produit dans l'homme.

### 3. LA RÉGÉNÉRATION.

Saint Paul dit aux Corinthiens (2 Cor. 5, 17) : Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature ; les choses vieilles sont passées, voici toutes choses sont

faites nouvelles. Autre part, il exhorte les Éphésiens (4, 22-24) à se dépouiller du vieil homme, à se renouveler dans l'esprit de leur entendement et à revêtir le nouvel homme, créé selon Dieu, en justice et en vraie sainteté. Par la conversion, opérée par la foi en Jésus-Christ, il se fait donc dans l'homme un changement complet; ce changement s'appelle régénération; en grec *παλιγγενεσια*, mot qui ne se trouve qu'une fois dans Paul (Tite 3, 5), mais dont l'idée est souvent exprimée (*καινος, νεος ἀνθρωπος-ἀνακαινοῦσθαι, μεταμορφοῦσθαι* Col. 3, 9 ; Col. 3, 10; Rom. 12, 2). Le but de la régénération est de réparer la perte que l'homme a éprouvée par la chute. L'image de Dieu doit être restaurée dans le pécheur, qui est ramené à l'amour profond pour son Dieu. Le caractère, les dispositions qui par l'effet de la régénération doivent se développer dans l'homme, sont les mêmes que celles qu'il possédait avant la chute. Cette transformation imprime une nouvelle direction à l'entendement, à la volonté et aux sentiments. L'homme régénéré reconnaît son entière dépendance de Dieu, la légitime domination de l'esprit sur la chair. La régénération est donc un remplacement des mauvaises qualités inhérentes au pécheur, par de bonnes, ou plutôt le développement d'une vie nouvelle (*καινοτης ζωης*, Rom. 6, 4), idée qui est indiquée par l'expression d'une nouvelle naissance (Rom. 6, 4), parce que l'homme intérieur est complétement changé et entre dans un nouveau rapport moral et religieux avec Dieu. Ce fait est comparé avec la mort et la résurrection de Christ; le fidèle meurt avec lui au monde, au péché, et ressuscite ave lui pour vivre selon l'esprit pour Dieu et pour Jésus-Christ (2 Cor. 5, 15). Toutes les qualités ou ver-

tus du chrétien sont nommées les fruits de l'esprit (Gal. 5, 22), des fruits pour Dieu, agréables à Dieu (Rom. 7, 4).

L'homme par ses propres efforts ne peut pas atteindre ce but; Dieu l'assiste par le don de son Esprit. Le commencement réel d'une vie chrétienne est la réception de ce nouveau principe de vie, qui est en opposition directe avec la disposition naturelle de l'homme. La régénération est l'œuvre du Saint-Esprit; chaque créature est redevable de sa nouvelle création à l'auteur de sa première existence, car de lui et par lui et pour lui sont toutes choses (Rom. 11, 36; Phil. 2, 13.) Comme l'esprit ne peut être limité quant aux personnes, il ne peut l'être non plus quant au temps, ni au mode de régénération. Le vent souffle où il veut et tu en entends le son, mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va; il en est de même de tout homme qui est né de l'esprit (Jean 3, 8).

La régénération amène donc un changement complet dans l'homme; celui-ci devient entièrement différent de ce qu'il était antérieurement; il donne à sa manière de penser, à ses sentiments, à sa volonté, à toute sa vie intime et à sa conduite extérieure, une direction toute opposée à celle qu'elles avaient eue jusqu'alors. Il est devenu une nouvelle créature. Dieu, dit l'apôtre, par son grand amour dont ils nous a aimés, lorsque nous étions morts en nos fautes, nous a vivifiés ensemble avec Christ (Éphés. 2, 4), et plus bas, il dit: Vous étiez autrefois ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière (Éphés. 5, 8).

Ce renouvellement n'est cependant pas complet; il commence sur la terre pour s'accomplir graduelle-

ment par les progrès de la sanctification, et n'arrivera à sa perfection qu'à la résurrection (Phil. 3, 12-14). L'homme est encore en lutte avec les désirs de la chair; nulle part saint Paul ne parle d'une victoire complète de l'esprit sur la chair; mais Paul faisant de la théorie, présente quelquefois un idéal, auquel ne répond pas la réalité. Cependant, quoique ce changement ne soit pas parfait, il imprime à toutes les facultés de l'homme une nouvelle direction et opère un renouvellement de tous les éléments de la nature humaine. Une pareille théorie devait amener une psychologie nouvelle.

## PSYCHOLOGIE THÉOLOGIQUE.

### 4. L'ESPRIT.

Le mot *esprit* indique un principe de vie supérieur, spirituel, duquel découlent toutes les forces qui distinguent notre nature. Comme tel, il exerce dans la sphère pratique une grande influence sur nos actions et forme le caractère de l'homme, qu'il conduit et guide dans ses actes. Il s'applique aux diverses dispositions des hommes, bonnes ou mauvaises, comme le prouvent les expressions *πνευμα δουλειας* (Rom. 8, 15), *πνευμα κατανυξεως* (Rom. 11, 8), *πν. πραοτητος* (1 Cor. 4, 21), *πν. δειλιας* (2 Tim. 1, 7). Toute la vie de l'homme n'est qu'une manifestation de l'esprit qui l'anime. En particulier, l'esprit sanctifié par l'esprit de Dieu désigne le principe vivifiant du vrai et du bien (Gal. 5, 22; Éphés. 5, 9), de la moralité (Rom. 8, 13; Gal. 5, 16), de la liberté morale (Rom. 2, 29; 2 Cor. 3, 6), de la sagesse et de la connaissance (Éphés. 1, 17; 1 Cor. 2, 9-10), des charismes (1 Cor. 12) et de la vie

éternelle (Gal. 6, 8). *Πνευμα* même avec un attribut d'un mauvais sens, comme *πνευμα δουλειας, πν. δειλιας, πν. κοσμου,* garde toujours la signification d'un principe actif, déterminatif, vivifiant.

Il est l'organe par lequel nous nous élevons à Dieu (Éphés. 6, 18), et le principe divin qui nous pousse à une manière de penser et à une vie agréable à Dieu (Rom. 7, 6; Gal. 5, 16). C'est par lui que nous entrons en rapport avec le monde spirituel et que nous sommes propres à recevoir son influence (Rom. 8, 16). C'est à l'esprit qu'appartiennent les révélations, les extases, les visions (*πνευματι δε λαλει μυστηρια*, 1 Cor. 14, 2); c'est à lui que Dieu s'adresse par ses révélations. Le *πνευμα*, désignant le principe supérieur de vie et d'activité et la nature homogène à celle de Dieu dans l'homme, se distingue ainsi de la *ψυχη*.

L'esprit, considéré en psychologie comme un élément invisible, immatériel et partant immortel, est opposé au corps; en théologie, considéré comme principe divin et dirigé vers les choses divines, il est opposé à la chair, *σαρξ*, principe charnel dirigé vers les voluptés sensuelles (Rom. 8, 1; Gal. 5, 17). Le *πνευμα*, devenant principe de vie et de conduite dans l'homme, produit un caractère moral et religieux (*ζῆν πνευματι-πνευματι ἀγεσθαι-τα του πνευματος φρονειν*, Rom. 8, 1, 4; Gal. 5, 18-25), une conduite et une vie spirituelles (*πνευματι στοιχειν*, Gal. 5, 25). Peu à peu par le crucifiement et les mortifications de la chair et par la domination de ce principe, le corps du péché (*σωμα της ἁμαρτιας*) meurt pour ainsi dire dans son activité (Rom. 6, 6; 8, 10); saisi, dominé par la vie divine, le corps avec ses organes se met de plus en plus au service de Dieu (1 Cor. 6, 13; 15, 17, 19; Rom. 6, 12-19).

Dans tous les hommes, saint Paul reconnaît un principe différent de la *ψυχη*, car il parle d'une circoncision de l'esprit (Rom. 2, 29), d'une sainteté de corps et d'esprit (1 Cor. 7, 34), et il entend par *πνευμα* non-seulement l'action du Saint-Esprit, ou le principe de vie communiqué par ce dernier, mais aussi un élément distinct, une partie de la nature humaine, un avec l'âme et le corps, « car l'esprit seul connaît ce qui est dans l'homme, et l'esprit saint rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (1 Cor. 2, 11 ; Rom. 8, 16).

A l'idée de *πνευμα* se rattache directement celle de *νους*. Ce mot est quelquefois employé dans le sens de *πνευμα*, pour indiquer une force supérieure de l'homme. (Le passage Rom. 7, 23 : Je vois dans mes membres une autre loi qui combat contre la loi de mon intelligence, *του νοος μου*, est parallèle avec Gal. 5, 17 : La chair combat contre l'esprit, *κατα του πνευματος*.) Cependant, dans un sens plus restreint, *νους* désigne la pensée, la manière de penser ayant son origine dans l'esprit; c'est une faculté, tandis que *πνευμα* est le principe de la pensée (Rom. 12, 2; 1 Cor. 1, 10; Col. 2, 18). Il se distingue essentiellement du *πνευμα* en ce qu'il est un principe naturel, purement humain. Il peut aussi bien être dominé par le péché, *νους σαρκος* (1 Col. 2, 18), *νους ἀδοκιμος* (Rom. 1, 28), que sanctifié par l'esprit, *ἀνανεουσθαι τῳ πνευματι του νοος* (Éphés. 4, 24), *ἀνακαινωσις του νοος* (Rom. 12, 2).

D'après la notion de *πνευμα*, on peut définir celle de *πνευματικος*. C'est une expression toute théologique. *Τα πνευματικα* sont les dons du Saint-Esprit, le don de la prophétie, des langues, etc. (1 Cor. 12, 15; 1 Cor.

14, 1). *Πνευματικος ἀνθρωπος* est l'homme qui porte en lui le nouveau principe par lequel il se rend victorieux de la chair, dans lequel l'esprit est le principe dominant, qui n'est plus sous l'esclavage de l'élément sensuel de la *ψυχη* et des désirs impurs de la chair. La vie d'un tel homme est conforme à la volonté de Dieu. En particulier, *πνευματικος ἀνθρωπος* est celui dans lequel habite le Saint-Esprit (Rom. 8, 9), qui se laisse guider par lui dans ses pensées et ses actions. Un pareil homme est à même de connaître et de juger les choses divines (1 Cor. 2, 14; 3, 1; Gal. 6, 1); il examine et juge tout en vue de ses rapports avec Dieu, le royaume de Dieu et la vérité divine (*ὁ πνευματικος ἀνακρινει παντα*). En lui se révèlent les fruits de l'esprit, l'amour, la joie, la paix, la douceur, la fidélité, etc. (Gal. 5, 22). Il n'est plus un vieil homme, mais essentiellement une nouvelle créature (Rom. 6, 6; Éphés. 4, 22-24). Cependant cette régénération n'a lieu qu'après une lutte longue et pénible des deux éléments de la chair et de l'esprit, lorsque ce dernier a obtenu une prépondérance marquée sur le premier. L'esprit, maître du corps, qui était dominé d'abord par la chair, en fait son organe, de sorte que les membres du chrétien deviennent des armes de justice.

Il nous reste encore à définir l'expression *σωμα πνευματικον* (1 Cor. 15, 46); c'est le corps qui a pour origine et pour agent un principe de vie divin, spirituel, comme le corps matériel a un principe physique et psychique. Le corps spirituel, qui est l'organe de l'esprit, est analogue à son principe et en reçoit la vie. En lui, la substance du corps matériel arrive à sa plus grande pureté et devient propre à réaliser les fins d'une

existence dans un monde supérieur. C'est le corps de la résurrection (*σωμα πνευματικον est quod causam vivendi, agendi, movendi habet in se, non suspensum aliunde. Osiander comment. in Epist.* 1 Cor. 15, 46). Luther détermine ainsi le corps spirituel : « *Es heisst nicht darum ein geistlicher Leib, dass er nicht mehr leiblich leben, sondern darum dass er von Gott selber gespeisset und erhalten werden und das Leben in ihm haben soll; ein Leben aus dem Geist entsprungen, welches nicht nur die Seele erleuchten wird, sondern auch den ganzen Leib durchdringen, dass er so klar und licht wird sein wie die Luft, sehn und hören wird, soweit die Welt ist* » (Luther, *Comm. z. 15ten Cap. des 1sten Br. an die Cor., Von der Auferstehung*). Le développement progressif et général de la nature humaine est exprimé par ces paroles : *Ὀυ πρωτον το πνευματικον, ἀλλα το ψυχικον, ἐπειτα το πνευματικον.*

### 5. L'AME.

Le mot *ψυχη* est employé pour indiquer le principe vital; c'est ce que nous voyons clairement par le passage où saint Paul dit, qu'Adam fut créé *εἰς ψυχην ζῶσαν* (1 Cor. 15, 45). Cette expression montre que l'âme est cet élément de vie uni à la matière et à l'organisme du corps, qu'il vivifie : de là *σωμα ψυχικον*. Elle diffère de l'esprit qui, selon la théorie de saint Paul, est un principe supérieur à elle. Olshausen détermine la signification de ces deux termes de la manière suivante : *πνευμα significat vim superiorem, agentem, imperantem in homine, ita ut simul origo ejus cœlestis dicatur; ψυχη autem significat vim inferiorem, qua agitur, movetur, in imperio tenetur, nam media inter vim terres-*

*trem et cœlestem collocata cogitatur ἡ ψυχη* (Opusc. théol., 154). En attribuant à l'âme les divers sentiments et les différentes affections humaines, on veut moins appuyer sur la différence entre la vie inférieure et la vie supérieure, que désigner d'une manière générale la vie intime, mais elle se distingue de l'esprit en ce que l'homme se rattache par ce dernier à un monde supérieur et peut se glorifier d'être d'origine divine; par l'âme il se rattache à ce monde terrestre. L'âme se distingue encore de l'esprit par le fait, qu'elle n'a pas la vie en elle-même et ne peut pas la communiquer, ce qui est le propre de l'esprit; c'est ce qui est indiqué par l'antithèse de *ψυχη ζωσα* et de *πνευμα ζωοποιοῦν* (1 Cor. 15, 45). L'homme était créé *ψυχικος* avec la disposition et la destination de devenir *πνευματικος*, de faire un progrès de *ψυχη ζωσα* à *πνευμα ζωοποιοῦν*. La décision en était abandonnée à la liberté humaine.

Le mot *ψυχη* ne désigne pas seulement le principe vital (*anima*) ou la faculté sensuelle de l'homme, mais encore une activité intellectuelle de l'esprit sous la dépendance des sens. De Wette définit la *ψυχη* par ces mots : « *Die sinnliche Anschauung, die erfahrungs- und verstandesmæssige Erkenntniss, die natürliche Ansicht.* » Par l'esprit, l'homme est capable de concevoir et de connaître les objets divins et spirituels, mais l'âme, quoiqu'elle puisse se former une certaine sagesse relative aux choses de ce monde, n'est cependant pas propre à connaître et à juger les choses spirituelles, car l'homme psychique n'y comprend rien, elles sont pour lui une folie; il faut être spirituel pour en bien juger (1 Cor. 2, 14-15). L'âme a en partage l'immortalité, *ζωη αἰωνιος*, en vertu de sa nature spirituelle (Gal. 6, 8).

L'image dont se servent les saintes Écritures pour exprimer les rapports de l'âme ou de l'esprit avec le corps, est celle d'une maison (Gen. 2, 7; Job 33, 6); d'après l'expression de saint Paul, le corps est une tente *οἰκία του σκηνους* que nous quittons volontiers pour habiter la maison éternelle dans les cieux (2 Cor. 5, 1). D'après une autre image, le corps est encore comparé à l'habit dont l'âme est revêtue (*ibid.*).

D'après les différentes significations de *ψυχη* alléguées plus haut, l'on peut déterminer celle de *ψυχικος*. En tant que l'âme désigne le principe de vie, *ψυχικος* aura le sens de vital, *animal*. *Ψυχη*, indiquant dans la sphère de la vie pratique une tendance sensuelle et charnelle et formant l'antithèse de *πνευμα*, *ψυχικος ἀνθρωπος* devient synonyme de *σαρκικος* et désigne l'homme dont la volonté cède aux mouvements de la vie sensuelle et ne tend que vers les plaisirs de la chair. Un pareil homme a bien l'élément spirituel, mais il n'exerce pas un empire légitime sur sa vie et sur sa conduite. Ses pensées, ses sentiments et sa volonté ne sont pas dirigés vers le divin, mais vers les choses terrestres, la matière. Le *πνευμα* devrait dominer sur la *ψυχη*, sur la *σαρξ* et le *κοσμος*, mais par la chute, notre esprit a perdu la conscience de sa destination et en partie la force de l'atteindre, c'est pourquoi chaque homme est de nature un *ἀνθρωπος ψυχικος* (*ein natürlicher Mensch*, comme s'exprime Luther), c'est-à-dire non pas un homme adonné exclusivement aux plaisirs et aux voluptés de la chair, mais un homme chez lequel les facultés ordinaires, naturelles prédominent. Il s'ensuit qu'un homme naturel ne reçoit pas ce qui est de l'esprit, *οὐ δεχεται τα του πνευματος*, c'est-à-dire ne saisit, ne com-

prend pas, *οὐ δυναται γνωναι*. Un pareil homme (naturel) ne comprend rien de tout ce qu'on appelle la vie en Dieu : il ne vient pas à sa pensée de tendre vers le royaume de Dieu et sa justice, de croître en grâce et en connaissance de Jésus-Christ; car l'esprit n'a pas atteint en lui un développement suffisant. *Ψυχικος ἀνθρωπος* signifie donc encore celui, pour lequel les vues naturelles et humaines sont le principe des pensées et des actions; il est incapable d'arriver à la connaissance des choses divines et des révélations par la voie ordinaire et naturelle. Dans ce sens, saint Paul fait aux Corinthiens le reproche de se vanter de leur sagesse (1 Cor. 1, 18-28). Le mot *ψυχικος*, synonyme jusqu'à un certain point de *σαρκικος*, en diffère cependant en ce qu'il se rapporte plutôt aux actes de l'intelligence, à la manière de penser, tandis que *σαρκικος* se rapporte aux actes de la volonté, à la manière d'agir.

### 6. LE CORPS.

Le corps n'est regardé ni comme moralement bon, ni comme foncièrement mauvais; car il n'est qu'un instrument qui obéit à une force supérieure. D'après l'usage que nous en faisons, il peut devenir ou bien un instrument d'injustice (Rom. 6, 12; 1 Cor. 6, 13), quand par lui nous servons le péché *σωμα της ἁμαρτιας* (Rom. 6, 6); dans ce cas, ses membres sont *ὁπλα ἀδικιας* (Rom. 6, 13), ou bien un instrument de justice, si nous le mettons au service de Dieu pour l'accomplissement de sa volonté ou la réalisation de son royaume. Il est dans ce cas une *θυσια ἁγια, εὐαρεστος τῳ θεῳ*, et ses membres des *ὁπλα δικαιοσυνης*. Le corps du fidèle est le vase qui reçoit les dons de l'esprit divin;

toutes ses forces et ses facultés sont vouées au Seigneur, *το σωμα τῳ κυριῳ, και ὁ κυριος τῳ σωματι* (1 Cor. 6, 13).

Le corps regardé comme organe de l'esprit humain et de l'esprit de Dieu dont celui-ci est pénétré est appelé le temple du Saint-Esprit (1 Cor. 6, 19). Comme il forme un tout d'une magnifique structure, composé avec beaucoup d'art, Paul aime à le comparer à un édifice. Voués entièrement au Seigneur, ne s'appartenant pour ainsi dire plus à eux-mêmes, mais étant à la disposition de leur maître divin, les chrétiens ne doivent pas abaisser le corps jusqu'à en faire un organe, un instrument des voluptés et des désirs charnels, mais l'abandonner complétement à l'action du Saint-Esprit.

Le corps, à cause de son unité organique, est souvent employé par Paul pour représenter l'Église, qui pour cette raison s'appelle *σωμα Χριστου* (1 Cor. 12, 12-15; Éphés. 1, 23; 4, 25; 4, 12, etc.). En effet, les membres de cette dernière forment un tout harmonique (Rom. 12, 5; 1 Cor. 12, 14, 15) et le corps idéal du Seigneur (1 Cor. 6, 15; 12, 27; Éphés. 5, 30). Jésus-Christ en est la tête, le guidant, le dirigeant et lui donnant ainsi l'unité et la vie.

Comme la chair forme en majeure partie le corps, on ne doit pas s'étonner que l'apôtre donne à ce dernier les attributs qui ne conviennent qu'à celle-là. Ainsi, quand il parle de *πραξεις του σωματος* (Rom. 8, 13), ou de *ἐπιθυμιαι του σωματος*, ce qu'il ne dit ordinairement que de la *σαρξ*, il considère le corps non comme la source ou l'origine des mauvais penchants ou des actions blâmables, mais comme en étant l'instrument. Cependant, si d'un côté Paul donne au corps ces attributs défavorables, il lui en assure aussi de bien nobles

et lui donne des qualités qu'il n'accorde jamais à la chair. Il exhorte les Romains à offrir leur corps à Dieu comme une victime vivante, sainte et agréable (Rom. 12, 1); aux Corinthiens il ordonne de fuir la fornication, parce que leurs corps sont les temples du Saint-Esprit (1 Cor. 6, 19), de glorifier Dieu dans leurs corps (1 Cor. 6, 20), qui sont au Seigneur comme le Seigneur est au corps (1 Cor. 6, 13). Cela prouve clairement que les corps des fidèles sont appelés à une destination supérieure et que, malgré la faiblesse, la fragilité et la corruption inhérentes à la nature humaine, ils seront soumis à un changement et revêtus de force, d'incorruptibilité et de gloire. De ce corps terrestre il ressuscitera, comme d'une semence, un corps spirituel (1 Cor. 15, 44), mais la chair (*σαρξ και αἱμα*), la corruptibilité (*ἡ φθορα*), ne peut posséder le royaume de Dieu, ni acquérir l'immortalité (*ἡ ἀφθαρσια*). De là proviennent les expressions opposées de *σωμα της ταπεινωσεως* et de *σωμα της δοξης* (Phil. 3, 21); le premier est aussi appelé *σωμα ψυχικον*, le second *σωμα πνευματικον*. Ce dernier sera le corps de la résurrection, dont nous serons revêtus dans l'autre vie et par lequel nous verrons Dieu face à face.

### 7. LA CHAIR.

L'expression *σαρξ* qui revient fréquemment dans les épîtres de Paul a une grande importance et occupe une large place dans la théologie. Elle sert à rendre l'idée de la faiblesse, à laquelle la nature humaine est assujettie, mais non celle de peccabilité. Paul l'emploie de l'incarnation de notre Seigneur (1 Tim. 3, 16)[1].

[1] Le terme *ὁμοιωμα* dans le passage : *ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας*

Jésus-Christ avait une nature humaine, réelle, mais non peccable. L'idée de faiblesse et de débilité est surtout dominante dans le passage 2 Cor. 10, 3. 4, où le mot σαρκικα est opposé au mot δυνατα.

Appliqué aux choses extérieures, périssables, le mot σαρξ sert à désigner le culte extérieur, les cérémonies prescrites par la loi de Moïse, c'est-à-dire les cérémonies temporaires que le Messie devait détruire (Gal. 6, 12). Paul dit : Tous ceux qui cherchent à se rendre agréables en ce qui regarde la chair sont ceux qui vous contraignent à vous faire circoncire. L'apôtre combat ici la tendance des chrétiens judaïsants, qui voulaient se rendre agréables par les cérémonies et les œuvres de la loi (Gal. 3, 3). Paul reproche aux chrétiens de cette communauté qu'après avoir commencé par l'esprit, c'est-à-dire par l'Évangile, ils finissent par la chair, c'est-à-dire par la loi.

Il applique l'expression de σαρξ à tous les priviléges qu'il tenait du judaïsme (Phil. 3, 4).

Dans le sens éthique, la chair désigne une tendance perverse qui réside dans l'homme, le siége et la source des mauvais penchants et des désirs sensuels et impurs (Rom. 8, 3 ; Éphés. 2, 3). Σαρξ, dit Olshausen, *significat in universum infimam naturæ humanæ partem terrenæ originis, sedem concupiscentiæ ita ut fere permutetur cum ἁμαρτιᾳ* (Op. théol., 161). Elle exprime la sensualité prédominant dans l'homme et l'excitant au péché (σαρξ ἁμαρτιας, Rom. 8, 3). Ce principe, qui est opposé à l'esprit, entre en lutte avec lui

(I Rom. 8, 3), indique non pas l'identité, mais la ressemblance (*Aehnlichkeit*).

(ἡ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος, Gal. 5, 17). Il est la loi dont Paul dit qu'elle règne dans ses membres et combat contre la loi de l'esprit (Rom. 7, 23). Il n'y a rien de bon dans la chair, c'est-à-dire dans ce principe qui lutte contre l'esprit (Rom. 7, 18). L'antagonisme entre ces deux éléments dure pendant toute la vie, même dans le juste et le croyant; Paul se nomme lui-même un homme charnel (Rom. 7, 14). *Εγω σαρκικος εἰμι.* La régénération n'éteint pas le vieil homme, il continue d'exister; c'est après cette transformation religieuse et morale que commence réellement la lutte de l'esprit avec la chair. L'apôtre lui-même se sentit encore engagé dans cette lutte comme cela résulte des mots : « Misérable, que je suis, qui me délivrera du corps de cette mort? » (Rom. 7, 24). Les œuvres de la chair sont l'adultère, l'idôlatrie, l'avarice, l'envie, la médisance, etc. (1 Cor. 3, 3; Gal. 15, 19; Rom. 1, 29-31).

Σαρξ n'est pas seulement le principe qui lutte contre l'esprit mais encore l'ensemble de tout ce qui est opposé à la volonté de Dieu. La chair s'oppose continuellement au divin dans la conscience et dans la loi (*φρονημα της σαρκος ἐχθρα εἰς θεον.* Rom. 8, 7; 7, 22-23). Cette expression dans les écrits de Paul comprend plus que les désirs charnels; cela ressort de ce qu'il cite non-seulement la fornication, l'adultère, etc; mais encore l'inimitié, la haine, l'envie, comme œuvres de la chair. Les divisions et les schismes ne peuvent pas être attribués à des penchants charnels. La tendance erronnée que l'apôtre combat dans la communauté de Colosses est ramenée à la chair, à un *νους σαρκικος* (Col. 2, 18). La notion paulinienne de *σαρξ* embrasse donc

toute la nature de l'homme soumise au péché et détournée de la vie divine; de là les expressioes *ἐν σαρκι ζῆν* (Gal. 2, 20; Phil. 1, 22), *ἐπιμενειν ἐν σαρκι* (Phil. 1, 24), *ἐν σαρκι περιπατειν* (2 Cor. 10, 3).

Tant que la chair domine dans l'homme, que celui-ci cède aux impulsions de la vie sensuelle, il est incapable de penser ou de produire quelque chose de bien (Rom. 3, 10-22; Éphés. 2, 1-3). Il est entraîné d'un péché à l'autre, finalement jusqu'à la mort spirituelle (Rom. 7, 13). Quand on vit selon la chair, il faut mourir (Rom. 8, 13), mais on vivra, si par l'esprit on tue les actions de la chair. Crucifier la chair (Gal. 5, 24) signifie réprimer les mauvais penchants, les tuer pour ainsi dire. *Σαρξ* avec l'idée d'une tendance morale contient encore celle d'une tendance intellectuelle, comme le prouvent les expressions *ἀσθενεια τῆς σαρκος* (Rom. 6, 19) qui est l'incapacité de saisir le sens spirituel, *ἡ σοφια σαρκικη* (2 Cor. 1, 12), la sagesse de ce monde, *σοφια του κοσμου* (1 Cor. 1, 20), qui ne calcule que les intérêts terrestres.

D'après ces différentes notions *σαρκικος* désigne chaque vice propre à la chair (Rom. 8, 7 sq.). Un homme charnel, *ἀνθρωπος σαρκικος*, est celui qui est plongé dans la vie sensuelle, et qui ne recherche que les plaisirs de la chair. Le principe opposé à l'esprit et à la volonté de Dieu exerce sur lui un empire despotique. Le christianisme n'a eu aucune influence sur sa conduite et sa vie intérieure. Un pareil homme (*ὁ τα τῆς σαρκος φρονῶν*) ne peut plaire à Dieu (Rom. 8, 8) et court à sa propre perte (Rom. 8, 6).

Dans le sens intellectuel *ἀνθρωπος σαρκικος* est celui qui, dans ses jugements et ses connaissances prend

une fausse direction et se laisse dominer par des opinions humaines. Paul ne refuse pas aux σαρκικοι le πνευμα, mais ce principe est encore lié en eux par la chair (1 Cor. 3, 1).

Enfin σαρκικος se dit encore de ces hommes qui causent des troubles et font naître des schismes dans l'Église (1 Cor. 3, 4) et de ceux qui après un commencement dans la foi n'ont pas encore vaincu et déraciné les préjugés qu'ils tenaient du judaïsme ou du paganisme (Gal. 3, 3-6; Phil. 3, 3). Ce sont des hommes qui cherchent à obtenir le salut ἐξ ἐργων mais non ἐκ πιστεως.

### 8. CONCLUSION.

D'après les recherches précédentes nous voyons qu'en théologie saint Paul attribue à l'homme :

1° Un πνευμα, en intime liaison avec le Saint-Esprit; principe vivifiant du chrétien le πνευμα règle sa conduite (Rom. 8, 13-16). Il est la condition de la personnalité de l'homme, attendu que c'est par lui qu'il a conscience de lui-même. C'est lui encore qui est notre lumière intérieure (1 Cor. 2, 11). Aussi, partout où il s'agit d'action de Dieu sur notre conscience nous trouvons cité l'esprit. Dieu s'adresse τῳ πνευματι ἡμων (Rom. 8, 16); nous devons être renouvelés τῳ πνευματι του νοος ἡμων (Éphés. 4, 23). Par l'esprit le chrétien a la certitude de sa parenté (*Wesensverwandschaft*) avec Dieu, de son immortalité, de la vie éternelle, de la transfiguration et de la spiritualisation de son corps (1 Cor. 15, 35-36).

2° Une ψυχη, élément inférieur à l'esprit (la signification de ψυχικος le prouve), unissant ce dernier au

corps et formant l'unité de notre être. En elle ont lieu les luttes intérieures, qui agitent l'homme; elle a deux côtés différents, l'un tourné vers l'esprit, l'autre dirigé vers le corps; car l'homme dans l'état de *μετανοια* se trouve avoir une double volonté, l'une qui a sa source dans la chair, c'est-à-dire la partie naturelle de son être (nature matérielle); l'autre, qui a sa source dans l'esprit, ainsi dans ce qu'il y a de divin en lui (nature spirituelle). C'est pour cela que saint Paul s'écrie : « J'ai la volonté de faire ce qui est bien; mais je ne trouve point le moyen de l'accomplir » (Rom. 7, 18).

3° Enfin, un *σωμα*, élément matériel de l'homme, qui le rattache à la terre. Le corps sert d'habitation à l'âme et à l'esprit. La chair, dont le corps est formé, n'est pas un élément spécial : *σωμα* forme l'antithèse matérielle de *ψυχη* et de *πνευμα*, *σαρξ*, au contraire, leur antithèse éthique; elle est désignée comme la source de la concupiscence et la partie périssable; la chair et le sang n'hériteront point le royaume de Dieu; mais le corps est destiné à devenir lors de la résurrection, de *σωμα ταπεινωσεως* un *σωμα της δοξης*, un *σωμα πνευματικον*.

Si la philosophie rejette la trichotomie, je pense que la théologie ne peut hésiter à l'admettre.

La psychologie trouve des difficultés à prouver la trichotomie dans l'homme avant la conversion, mais en théologie ces difficultés s'applanissent, car l'esprit de Dieu, donné aux hommes qu'il sanctifie, pénètre et renouvelle leur esprit et en forme un élément nouveau qui, dans l'homme naturel, ou se confond avec l'âme, ou est tellement dominé par elle, qu'il ne peut pas exercer son empire légitime, empire qui ne devient

possible qu'après la conversion. Certainement, la division exacte et rigoureuse sera toujours le corps d'un côté, l'âme ou l'esprit de l'autre, division indiquée par les termes ὁ ἐσω et ὁ ἐξω ἀνθρωπος.

Cependant, quand l'apôtre veut désigner l'homme complet, il se sert des trois expressions : σωμα, ψυχη et πνευμα. Il en est ainsi dans le passage 1 Thess. 5, 23 : après avoir exprimé le désir que tout notre être, l'homme entier (ἡμεις ὁλοτελεις) soit conservé sans tache et sans reproche jusqu'à la venue du Seigneur, il énumère les différentes parties dont l'homme est composé (comp. Héb. 4, 12; Luc 1, 46-47). Nous pouvons aussi alléguer le passage 1 Cor. 15, 44 : ἐστι σωμα ψυχικον και ἐστι σωμα πνευματικον, pour prouver que l'apôtre considère l'âme et l'esprit comme deux éléments différents; saint Paul pose cette proposition comme un axiome, l'existence de ces deux corps lui étant évidente par la dualité incontestable de l'esprit et de l'âme.

FIN.

Vu, le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 7 juillet 1860.
Le Recteur, DELCASSO.